

Natorp, Paul Gerhard
Hermann Cohens
philosophische Leistung
unter dem Gesichtspunkte des
Systems

PHILOSOPHISCHE VORTRÄGE
VERÖFFENTLICHT VON DER KANT-GESELLSCHAFT.
UNTER MITWIRKUNG VON HANS VAIHINGER UND MAX FRISCHEISEN-KÖHLER
HERAUSGEGEBEN VON ARTHUR LIEBERT. Nr. 21.

Hermann Cohens philosophische Leistung

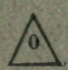
unter dem Gesichtspunkte des Systems

Von

Paul Natorp



Berlin
Verlag von Reuther & Reichard
1918



Kant-Gesellschaft.

Vorstand: **Meyer,** Dr. jur. et med. (h. c.), Geh. Oberreg.-Rat, Kurator der Universität Halle a. S.

Übrige Mitglieder des Verwaltungs-Ausschusses:

Karl Gerhard, Dr., Geh. Reg.-Rat, Direktor der Universitäts-Bibliothek Halle a. S., Karlstr. 36.

Berthold von Kern, Exz., Dr. med. et phil. (h. c.), Professor, Obergeneralarzt, Berlin-Steglitz, Hohenzollernstr. 6.

Lehmann, Dr. jur. (h. c.), Geheimer Kommerzienrat, i. Fa. H. F. Lehmann, Bankhaus, Halle a. S.

Paul Menzer, Dr., o. ö. Professor an der Universität Halle a. S., Fehrbellinstr. 2.

Rudolf Stammler, Dr. jur. et phil. (h. c.), Geh. Reg.-Rat, o. ö. Professor an der Universität Berlin, Charlottenburg, Knesebeckstr. 20—21.

Theodor Ziehen, Dr., Geh. Medizinal-Rat, o. ö. Professor an der Universität Halle, Ulestr. 1.

Geschäftsführer:

Hans Vaihinger, Dr., Geh. Reg.-Rat, o. ö. Prof. an der Universität Halle a. S., Reichardtstr. 15

Arthur Liebert, Dr., Dozent a. d. Berliner Handels-Hochschule, Berlin W. 15, Fasanenstraße 48

Die Kant-Gesellschaft verfolgt den Zweck, von der Grundlage der Kantischen Philosophie aus die Weiterentwicklung der Philosophie überhaupt zu fördern. Ohne ihre Mitglieder irgendwie zur Gefolgschaft gegenüber der Kantischen Philosophie zu verpflichten, hat die Kant-Gesellschaft keine andere Tendenz als die von Kant selbst ausgesprochene, durch das Studium seiner Philosophie *philosophieren zu lehren.*

Ihren Zweck sucht die Kant-Gesellschaft in erster Linie zu verwirklichen durch die **„Kantstudien“**; die Mitglieder der Kant-Gesellschaft erhalten diese Zeitschrift (jährlich 4 Hefte im Umfang von ca. 30 Bogen = 500 Seiten) unentgeltlich zugesandt; dasselbe ist der Fall mit den **„Ergänzungsheften“** der „Kantstudien“, welche jedesmal eine größere geschlossene Abhandlung enthalten (gewöhnlich 3—5 im Jahre). Außerdem erhalten die Mitglieder kostenlos jährlich 1—2 Bände der **„Neudrucke** seltener philosophischer Werke des 18. und 19. Jahrhunderts“, sowie die von der Gesellschaft veröffentlichten **„Philosophischen Vorträge“,** ebenfalls 3—5 in einem Jahre.

Das Geschäftsjahr der Kant-Gesellschaft ist das Kalenderjahr; der *Eintritt kann aber jederzeit erfolgen.* Die bis dahin erschienenen Veröffentlichungen des betr. Jahres werden den Neueintretenden *nachgeliefert.* Satzungen, Mitgliederverzeichnis usw. sind unentgeltlich durch den stellv. Geschäftsführer Dr. *Arthur Liebert,* Berlin W. 15, Fasanenstraße 48, zu beziehen, an den auch die Beitrittserklärungen sowie der Jahresbeitrag (Mark 20.—) zu richten sind.

PHILOSOPHISCHE VORTRÄGE
VERÖFFENTLICHT VON DER KANT-GESELLSCHAFT.
UNTER MITWIRKUNG VON HANS VAIHINGER UND MAX FRISCHEISEN-KÖHLER
HERAUSGEGEBEN VON ARTHUR LIEBERT. Nr. 21.

Hermann Cohens philosophische Leistung

unter dem Gesichtspunkte des Systems

Von

Paul Natorp



Berlin
Verlag von Reuther & Reichard
1918



Rede,

gehalten bei der Gedächtnisfeier der Berliner Abteilung der Kant-Gesellschaft am 10. Mai 1918.

Altenburg
Piererscher Hofbuchdruckerei
Stephan Geibel & Co.

Der Kant-Gesellschaft mußte es naheliegen, dem Manne, der der Wahrung und Mehrung des geistigen Erbes ihres Heroen den besten Teil seines Wirkens gewidmet und für das Fortleben, das heißt aber: die lebendige Weiterentwicklung seiner Philosophie in den letzten Jahrzehnten wohl das meiste getan hat, den Zoll des Dankes dadurch zu entrichten, daß sie in öffentlicher Feier seiner gedenkt, seine Arbeit, die jetzt vorläufig abgeschlossen vor uns liegt, in ihrer Ganzheit zu überblicken und gleichsam die Summe daraus zu ziehen versucht. Und es war natürlich, daß sie diese Aufgabe dem übertrug, der durch langjähriges gemeinsames Wirken an gleicher Stätte, im gleichen Kreise und gleicher Grundrichtung am ehesten darauf gerüstet scheinen mußte, sie auf sich zu nehmen. Indessen gestehe ich, daß ich diese Aufgabe als eine der schwersten empfinde, die mir je gestellt wurden; und zwar — es mag das paradox scheinen — gerade deshalb, weil wir uns persönlich und sachlich dafür fast zu nahe gestanden haben. Cohen gab das hohe Vorbild, als ganzer Mensch bei seiner Philosophie zu sein; es wäre gar nicht in seinem Sinne gewesen, hätte ich, statt meiner, seine Philosophie lehren und entwickeln wollen. Jeder Erfahrene aber weiß, wie sehr die eigene innere Entschiedenheit der Stellung in den zentralsten aller Fragen eine unverschobene, wie man sagt, objektive Wiedergabe der Anschauungen und Bestrebungen des andern gerade dem erschweren muß, der zu ihm nicht einen solchen Abstand nehmen kann, daß die Gefahr des Ineinanderlaufens der Linien dadurch aufgehoben würde. Zwar „wenn man mit sich selbst einig ist, ist man es auch mit andern“, meint Goethe, und: Jeder habe seine eigne Wahrheit, und doch sei es immer dieselbe. Nur dieser, im Grunde monadistischen Ansicht gemäß kann ich hoffen, indem ich Cohens Lebenswerk so, wie allein *ich* es mir verständlich und

zueigen machen konnte, vorführe, dennoch ihm gerecht zu werden, ja, seinem Wirken eine noch weiter- und tiefergehende Bedeutung beizumessen, als wenn ich das mir Unmögliche unternehmen wollte, nur schlicht wiederzugeben, was in seinen Büchern steht. Cohen selbst hat niemals das, was er geschrieben, für etwas Fertiges, Starres angesehen, woran kein Tüpfelchen verrückt werden dürfe. Wären ihm noch ein paar Jahrzehnte der Fortarbeit vergönnt gewesen, er würde sich von dem Buchstaben auch seiner ausgereiftesten Werke gewiß nicht weniger befreit haben, als diese von dem seiner ersten Schriften frei sind.

Zu dieser Entschuldigung brauche ich kaum die weitere hinzuzufügen, denn sie versteht sich von selbst: daß ich im knappen Rahmen eines Vortrags den gewaltigen Umfang der Arbeiten Cohens unmöglich auch nur in den Hauptzügen umspannen, sondern genau nur e i n e Grundlinie herausheben kann. Diese aber kann nur sein: die Linie des Systems. Das System der Kantischen Philosophie sucht Cohen in der ersten Hälfte seiner Lebensarbeit, das System d e r Philosophie in der zweiten; natürlich seiner, der Philosophie, wie er sie für richtig erkannte, der kritischen, der transzendentalen. Diese deckt sich nicht mit der Kantischen, so wie sie in den drei Kritiken steht, aber sie will allerdings die Philosophie sein, zu der die Lehre Kants, ihren eignen methodischen Grundvoraussetzungen gemäß, im Einklang mit der seitherigen Fortarbeit der Wissenschaften, der Philosophie und des ganzen Kulturlebens, sich fortgestalten mußte. So aber stellt Cohens philosophische Arbeit in einem Grade, wie es selten oder nie sonst der Fall gewesen, eine streng in sich geschlossene Einheit dar. Es ist demnach sicherlich nicht Hineintragung eines fremden Gedankenmotivs, wenn ich die beiden großen Schöpfungen Cohens, den Wiederaufbau des Kantischen und den Neubau des eignen Systems, unter eben diesem, beide innigst verknüpfenden, Gesichtspunkte des Systems ins Auge fasse.

Mit welcher Wucht sogleich Cohens erstes Buch: „Kants Theorie der Erfahrung“ (1871) in die philosophische Forschungs-

arbeit eingriff, kann nur der ganz ermessen, dem aus eignem Erleben bewußt ist, eine wie verachtete Stellung die Philosophie im damaligen deutschen Geistesleben einnahm. Sie galt fast allgemein an den Hochschulen, vollends draußen, als ein Treiben neben der Wissenschaft her, ein armselig ziel- und weg-unsicheres, dilettantisches Tasten, das an alle höchsten, vielmehr kaum die echten Probleme sich heranmachte, aber keines von allen fest zu fassen, geschweige damit fertig zu werden wußte. Wie stach dagegen ab die mutig auf den weiten Ozean des Erforschlichen sich hinauswagende, mächtig vordringende, an immer neuen Aufgaben geübte und erstarkende, schöpferische Arbeit der Erfahrungswissenschaften, der Natur- wie Menschheitsforschung. Da brachte jeder Tag neue, geistbefreiende Aufschlüsse, derweil die Philosophie sich immer in demselben engen Kreise zu drehen schien, im ermüdenden Streit um das geistige Erbe einer großen, doch vermessenen und verstiegenen Zeit, der der metaphysischen Spekulation von Spinoza oder von Plato, Parmenides und noch Älteren herab bis auf Hegel, an dem und dessen allmählich aussterbender Schule der Bankerott der Philosophie endlich vor aller Welt offenbar geworden sei. Zwar die Parole „Zurück zu Kant!“ war bereits ausgegeben. Man war doch nicht unempfindlich gegen diese großartige Aufrichtigkeit der Selbstbesinnung, gegen dies harte Ringen um eine sichere Orientierung, die die menschliche Erkenntnis aus der Gefahr der Erdrosselung in den Schlingen des Dogmatismus hatte befreien sollen. Aber klar erkannt war noch nicht, inwiefern jener „sichere Weg der Wissenschaft“, auf den Kant die Metaphysik hatte stellen wollen, von ihm wirklich aufgewiesen, sicheren Schritts betreten und zu klaren und reinen, wenn auch noch nicht letztgültigen Entscheidungen verfolgt worden sei. Vielmehr blieb auch da vorerst jeder Satz streitig, keine Einzelaufstellung, keine klare methodische Richtlinie, über die auch nur zwei Philosophen miteinander ganz einig waren oder sich gegenseitig auch nur klar zu verstehen schienen.

Mit Cohens Buch tagte es auf einmal. Zwar nicht allen, nicht denen, die noch als die Führenden in der Philosophie

galten, aber einer kleinen, langsam wachsenden Schar Vorwärtsdringender. Friedrich Albert Lange machte sich, in der Neubearbeitung seiner „Geschichte des Materialismus", Cohens entscheidende Aufhellung des Sinns der Kantischen Methode des „Transzendentalen", die er selbst verfehlt hatte, zu eigen; August Stadler arbeitete sie zu sehr faßlicher und strenger Form heraus und setzte sie in Beziehung zu bedeutsamen Fragen der exakten Wissenschaften wie der Biologie. Überhaupt keine neu auftretende bedeutendere Richtung der Philosophie seither durfte über die von Cohen neu gestellte, zum erstenmal ganz geklärte Forderung der „Kritik" sich hinwegsetzen, jede fühlte sich aufgefordert, mit ihr wenigstens abzurechnen, jede hat, stillschweigend oder ausdrücklich, Wesentliches davon aufgenommen und verarbeitet.

Was war das entscheidend Neue? Vor allem dies: Nicht ein Objekt an sich und ein Subjekt an sich liegen, als zwei Absolute, draußen, jenseits der Erkenntnis, ihr voraus, einander gegenüber, wartend, daß die Erkenntnis vom einen zum andern die Brücke schlage — oder, eingestehend, daß sie dazu, wenn man es ernst nimmt, nicht vermögend sei, doch eine solche Beziehung zwischen beiden, durch die sie selbst möglich werde, hypothetisch konstruiere. Sondern in der lebendigen Wirklichkeit, in der Aktualität des Erkennens selbst, in der schaffenden, aus der Subjektivität des traumhaften Erlebens das Objekt erst erschaffenden, konkreten Arbeit der Wissenschaft, aber auch der sittlichen, der ästhetischen, der gesamten menschlichen Kultur hat Philosophie, als die Philosophie der Erkenntnis, ihren Stand zu nehmen, sie auf ihre eigne, in ihr selbst arbeitende und schaffende, eben Objekte erschaffende Gesetzlichkeit zu untersuchen und auf der allein sicheren Grundlage dieser rein faktischen Ermittelung, dieser schlichten Bewußtwerdung ihres eignen Tuns, über Sinn, Gehalt und Tragweite dieser selbstvollzogenen, ohne Schranken weiter sich vollziehenden Schöpfung der Gegenstandswelten jeder Art die so allein sicher erreichbare Aufhellung zu gewinnen. Dies als Kern und treibende Kraft der kritischen, der transzendentalen Methode Kants, und diese Methode als Kern und

treibende Kraft alles echten Philosophierens, als den allein haltbaren Wissenschaftssinn der Philosophie überhaupt erkannt und in Schärfe bestimmt zu haben, ist das unschätzbare, nichts weniger als bloß historische Verdienst dieses Buches. Wir genießen bereits so sicher die Frucht dieser Errungenschaft, daß wir uns nur verwundert fragen: Wie hat denn das so lange verborgen bleiben können? Nun, Kant selbst war sich dieses Sinns und dieser Tragweite seiner Entdeckung nicht sogleich vom ersten Schritt an sicher bewußt gewesen. Es wiederentdecken war beinahe so viel wie es erstmals entdecken. So war die Reformation Luthers nicht eine bloße Wiederausgrabung, sondern die erstmals ganze Freilegung des Grundes, der allerdings im Urchristentum, ja in der jüdischen Prophetie schon gelegt, aber bis dahin den meisten verborgen geblieben, ja mehr und mehr wieder verschüttet war, darum so gut wie neu gelegt werden mußte, doch dann sich klar erkennen mußte als den, der längst da war. Durchaus untergeordnet bleibt darum der philologische und historische Zweifel, ob auch jedes Wort der Kantischen Schriften diesen letzten Sinn wirklich, zumal bewußt, einschließe oder voraussetze. Nach dem Geist der Kantischen Philosophie ist die Frage, und (sagt Cohen) „dieser Geist, der ein ganzer ist, kann sich nur aus dem Ganzen bewähren". Dawider richtet die billige Weisheit nichts aus, daß kein menschlicher Geist, auch nicht der größte, in diesem Sinne schlechthin ein ganzer ist. Mag Streit sein um Einzelnes, schließlich um jede Einzelaufstellung, mag der philologischen Genauigkeit, der historischen Allseitigkeit der weiteste Spielraum verstattet sein — Cohen selbst hat es mit der Deutung auch des Kantischen Buchstabens sich sauer genug werden lassen. Aber gerade der gründliche Philologe weiß, daß die Pfade des Logos nicht abzuschreiten, daß Interpretation eines Autors, in dem der Geist lebt, eine nie erschöpfbare Aufgabe ist, daß, wo es um Grundfragen, um letzte Richtlinien zu tun ist, die philologische Einzelerkenntnis nie abschließend sein kann; daß ein abstrahierendes, ja konstruierendes Verfahren hier ebenso unumgänglich ist, wie überhaupt alle Wissenschaft in reicher Abstufung, in ohne

Schaden sich beständig verschiebender, wenn nur immer in sich klarer und reiner Abgrenzung, es üben muß, will sie überhaupt zu irgendwelchen, wenngleich bedingten Einsichten gelangen.

Kant hat „einen neuen Begriff der Erfahrung entdeckt“, verkündet Cohen (S. 3). Es ist jener, der, man möchte einmal sagen dürfen, sonnenhell beleuchtet wird durch die allbekannten Ausführungen der zweiten Vorrede der Kritik der reinen Vernunft: daß der erste Entdecker der geometrischen Grundwahrheiten nicht dem, was er in der Figur sah, oder ihrem bloßen Begriffe nachspüren und davon ihre Eigenschaften ablernen, sondern durch das, was er nach Begriffen selber a priori hineindachte und darstellte, hervorbringen mußte; desgleichen in exakter Naturerkenntnis Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt. „Es ist nicht draußen . . . es ist in dir“; aber auch da nicht als etwas, das fertig daläge, bloß aufzuweisen, sondern: „du bringst es ewig hervor“. Solches Hervorbringen des Gegenstandes, das ist „Erfahrung“, wie sie in echter Wissenschaft, echtem menschlichen Handeln, in aller echten Kultur in nie abreißendem Fortschritt sich vollzieht. Weil sie aber so ihren Gegenstand selber produziert, so muß sie auch vermögend sein, über die gesetzmäßigen Bedingungen und die Tragweite dieses ihres eignen Tuns sich vor sich selbst Rechenschaft zu geben. Sie produziert ihre Erfahrung und in ihr den Gegenstand; den Prozeß dieser Selbsterzeugung des Gegenstandes gilt es in der Wirklichkeit der Erfahrung selbst zu studieren, um die Möglichkeit dieser Selbsterzeugung aus ihren eignen ursprünglichen Quellen zu begreifen. Diese Quellen, es sind nicht Seelenvermögen, überhaupt nichts Subjektives, in irgendeinem Sinne, der die Geltung der Gegenständlichkeit verneint; nicht Subjektives in Objektives umzuschaffen ist die Aufgabe, sondern es sind die inhaltlichen Konstituentien, die Konstruktionselemente des Gegenstandes selbst, so objektiv wie dieser, subjektiv in keinem andern Sinne als der Gegenstand selbst, sofern erkannt oder erkennbar, freilich auf den Erkennenden, insofern subjektiv, bezogen oder beziehbar sein muß. Wir, die Er-

kenntnis selbst legt sie, denkt sie in den Gegenstand hinein, und so sollen sie nun in ihm liegen, in ihm gedacht werden müssen. Wie ist das zu verstehen? Allein so, daß der Gegenstand selbst, die Gegenständlichkeit, ganz und gar in der Erkenntnis und für sie, durch sie erzeugt wird. Es gibt kein Objekt anders als kraft der Beziehung auf es durch die Erkenntnis; aber es gibt auch kein Subjekt anders als kraft derselben, nur gleichsam mit vertauschten Vorzeichen gelesenen Beziehung, da doch Erkenntnis so gut Beziehung des Objekts auf das Subjekt wie umgekehrt ist. Sonst ist „transzendental" allein zu fragen nach der „Erkenntnisart", wiefern diese „a priori möglich" sei. Auf diese Frage ist die Antwort nirgend anderswoher zu gewinnen als aus der Wirklichkeit der Erkenntnis und durch kein andres wissenschaftliches Verfahren, als wodurch allgemein aus der Wirklichkeit die Möglichkeit, aus der Tatsache das Gesetz erkannt wird. So sind die vielberufenen Kantischen Anschauungs- und Denkformen nicht etwas wie Teigformen, in die die nahrhaften Stoffe der Erfahrung eingeknetet werden, um dem Brote der Wissenschaft die handliche Form zu geben, sondern es sind Prozesse, Akte der Formung, Akte des Anschauens, des Denkens, nämlich Erschauens, Erdenkens der Gegenstände. Als Anschauungs-, als Denkinhalte erstehen die Gegenstände, gehen sie hervor aus den inneren Quellen des reinen, das heißt strenge Einheit gebenden Anschauens und Denkens. Kategorien sind „Funktionen" solcher Einheit, das heißt gleichsam Amtsbefugnisse, Leistungen genau bestimmter Kompetenz, in Absicht auf die Einheit, die den Gegenstand ausmacht. Und Gegenstand ist nichts anders als die Einheit, in die das Mannigfaltige der Erscheinungen sich fügen muß, um in ihr Halt und Bestand eben als „Gegenstand" (das heißt der Betrachtung Standhaltendes) zu gewinnen. Das ist der „Gegenstand = X", als Größe in der Rechnung der Erkenntnis gleichsam die Veränderliche, deren Entwicklung durch die Reihe ihrer Werte diesen jeweils die Bestimmtheit gibt, in der sie, allemal in Beziehung zu entsprechenden Werten andrer Veränderlicher (y, z . . .), nach einem Gesetz festlegbar, für die Rechnung

fixierbar, und das heißt, objektiv werden. Die so gegründete Gegenständlichkeit ist nichts weniger als starr, unbeweglich zu denken, sie ist gar nicht „an sich“, sondern ausschließlich für Rechnung der Erkenntnis, einer Erkenntnis, die selbst nicht ist, sondern wird, die abgeschlossen und abschließend gar nicht gedacht werden darf. Diesen idealistischen Sinn des Gegenstands hat Cohen bereits in seinem Erstlingswerk in ganzer Wucht und Schärfe herausgearbeitet. Der Gegenstand ist nicht, sondern wird, entsteht nur, auf Grund der Kategorie, er wird zur leeren Grille, sucht man ihn anders als im ewigen Prozeß der Erkenntnis, als beständig neue Gegenstandserzeugung, zu erfassen. Damit wird die Realität des Erfahrungsgegenstands nicht etwa zweifelhaft, im Gegenteil — dies Kernmotiv der Kantischen „Widerlegung des Idealismus“, nämlich des materialen, wird mit besonderem Nachdruck betont — gerade jede Nachfrage nach einer andern Realität als der möglicher Erfahrung wird damit ein für allemal verwehrt; es kann gar keine gediegenere Realität geben, als welche Erfahrung, auf Grund ihrer apriorischen Konstituentien, ihrem Gegenstande erteilt, indem sie ihn selber formt und schafft. So klingt das Buch aus in dem Bekenntnis zum transzendentalen Idealismus, der in der Reihe der Erscheinungen (das heißt Gegenstandsdarstellungen in möglicher Erfahrung) kein erstes und kein letztes Glied kennt, aber ihre Unendlichkeit von allen Seiten zusammenstreben läßt zu einer idealen Einheit, die stets von neuem sich entzweit, um in einer neuen Idee nur reinere Einheit zu finden. Die Verschiedenheiten der Dinge aufzulösen in Unterschiede, ihren Wechsel in Abwandlungen der Ideen, das ist das Geheimnis des Idealismus. „Die Geschichte des menschlichen Denkens enthüllt dieses Geheimnis, und damit sich selbst als Geschichte des Idealismus.“

Doch damit war erst die Aufgabe neu gestellt für das System des transzendentalen Idealismus. Dieses darf nur sein wollen das System der Methoden der Gegenstandserzeugung, in der Allheit der Richtungen und Dimensionen der Gegenstandssetzung, das heißt, des Kulturschaffens. Bei Kant aber traten, obgleich die Idee dieses Systems für ihn von Anfang

bis zuletzt leitend war, doch weit sichtbarer die Spaltungen zutage als die Einheit, aus der sie hervor- und in die sie zurückgehen müssen. Die Trennung der Anschauung vom Denken, zumal unter Vorantritt der ersteren; die schroffe Scheidung theoretischer und praktischer Vernunft, nach deren Vereinbarung dann erst hinterher gefragt wird, wobei wieder das Voranstehen der theoretischen sich keineswegs von selbst versteht; das und alle die ferneren Spaltungen durften so nicht stehen bleiben, wenn der Forderung des Systems in Strenge genügt sein sollte. Hätte aber auch die transzendentale Methode die Kraft bewiesen, aller dieser Spaltungen Herr zu werden — sie selbst sondert sich bei Kant noch von einer bloß logischen und einer psychologischen. Wo ist für diese der Ort im System? Außerhalb der transzendentalen Methode? Dann wäre diese nicht mehr die einzige, nicht die Methode der idealistischen Philosophie. Wenn aber in ihrem eignen Kompetenzbereich, so war dieser von Kant eben noch nicht nach allen Richtungen zulänglich bestimmt, da ein sicherer Ort für sie innerhalb dieses Bereiches nicht angebbar ist. Mit einem Wort, die Aufgabe des Systems war mit der Wiederentdeckung und Reinigung der transzendentalen Methode noch entfernt nicht gelöst, sondern blieb als ganze erst zu lösen.

Das nächste Werk: „Kants Begründung der Ethik“ (1877), verrät ein gesteigertes Bedürfnis des Systems. Ethik hat zu lehren, was sein soll — also nicht ist. Sie hat also das Seiende der Erfahrung, folglich die Erfahrung selbst, zu überschreiten. Welche Logik (fragt Cohen) führt zu solcher Ethik? In der Frage liegt, scharf genommen, bereits die Forderung einer Logik, die nicht bloß „Theorie der Erfahrung“ ist, sondern, wenngleich als solche, als Begründung der Möglichkeit der Erfahrung, doch zugleich über diese hinaus ihre Kompetenz erstreckt. Kant selbst hat in einer wenig beachteten Stelle der „Methodenlehre“ der Kritik der reinen Vernunft den Gedanken angeregt, ob nicht die Vernunft in ihrem moralischen Gebrauch ebenfalls Prinzipien der Möglichkeit von Erfahrung enthalte, nur einer andern, als von der in der Kritik der reinen Vernunft die Rede war, nämlich „solcher Handlungen, die den

sittlichen Vorschriften gemäß in der Geschichte der Menschen anzutreffen sein könnten“. Cohen weist das weit weg, als eine „man wird versucht zu sagen ironische Übertragung“ des Grundbegriffs der Erfahrungslehre auf den zweifelhaften moralischen Vernunftgebrauch, worin jene „Möglichkeit“ keine geringere Umwandlung erlitten habe, als daß sie ihre in der Erfahrung gültige synthetische Bedeutung gegen die analytische eingetauscht habe, welche bekanntlich für eine Begriffe auf Gegenstände anwendende Erkenntnis wenig ausrichte. Also müsse Kant seine Ethik doch wohl auf dem Grunde seiner Erfahrungslehre aufgebaut haben, und zwar nicht so, daß diese für sie nur einen Platz offen läßt, den sie mit ihren Mitteln nicht ausfüllen, mit ihren Erkenntnissen nicht zu einem erfahrungsmäßigen Dasein bringen kann; dann wäre die Begründung eine bloß negative, die Erfahrungslehre hätte gegen die nach eignem Plane in selbständigem Verfahren aufzubauende Sittenlehre nur eben „nichts einzuwenden“; sondern so, daß die Konsequenzen ihrer selbst auf eine Ethik hinführen; daß die Realität innerhalb ihrer Schranke, ihrer Voraussetzungen, den Begriff einer (andern, überempirischen, nämlich der sittlichen) Realität nötig macht, der auf den gleichen Voraussetzungen ruht, in den gleichen Bedingungen wurzelt; daß sie (die Erfahrungstheorie) selbst eine Ethik zwar nicht bewähren kann, aber dennoch fordert. Die Begründung der Ethik auf die Erfahrungstheorie müsse also diesen gediegenen Sinn haben: nicht bloß auf dem Grunde der letzteren das eigne Gebäude zu errichten, sondern den eignen Bau nach den Gesetzen jener fundamentalen Disziplin zu vollführen, der Richtschnur der transzendentalen Methode zu folgen, auch in der Ermittelung derjenigen Begriffe, welche der Ethik eigen sind, das Eigentumsrecht aus der Erfahrungslehre abzuleiten. So ergibt sich für die transzendentale Begründung der Ethik die doppelte Forderung: erstlich das Fundament durch die Erfahrungslehre zu legitimieren, sodann aber auch die Begriffsmaterialien nach jener Methode (der transzendentalen) zu untersuchen, die systematische Ableitung also der ethischen Sätze in Form erkenntnistheoretischer Begründung zu vollziehen. — Schon diese

Bestimmungen selbst sind voll ernster Schwierigkeiten. Gesetzt aber auch, es wäre der reine Wille erkenntnistheoretisch legitimiert, sein analytischer Inhalt entfaltet, die Tragweite seiner Geltung bestimmt, so wäre damit das Geschäft der Begründung zwar vollendet. Aber wie wird nun, fragt Cohen selbst, ein empirischer Wille mit einer bestimmten Aufgabe daraus erklärbar, wie wird das Gesetz eines reinen Willens auf einen solchen überhaupt anwendbar? Für Engel bemüht sich die Erkenntnistheorie nicht um eine Ethik. Für dies Letzte aber und schließlich Entscheidende, die empirische Anwendung, eben die „mögliche Erfahrung“ der Sittlichen, verweist Cohen die Ethik auf die — Psychologie. Ihr verfällt damit zum Beispiel kein geringerer als der Begriff der Pflicht, der damit aus dem begründenden Teil der Ethik, mithin aus dem Geltungsbereich der transzendentalen Methode ausscheidet. Ein doppeltes Bedenken, vielmehr ein schweres Dilemma müßte sich da doch sofort aufdrängen: Wie kann Erfahrungstheorie ein Sein jenseits der Erfahrung begründen? Ein Sein, sage ich, denn dem Sollen wird, mit gutem Recht, eine Art — allerdings, gegenüber dem Sein der Erfahrung, eine eigne Art — des Seins, weil der Erkenntnis, zuerkannt. Wenn aber nicht Erfahrungstheorie — also nicht die transzendentale Methode, denn diese wurde bis dahin nur für mögliche Erfahrung im engeren Sinne, als Theoretik aufgestellt —, welche andre Philosophie, welche andre Methode könnte dann die Begründung der Ethik leisten? — Zwar glaubt Cohen diesen Zweifel zu lösen. Das (transzendental) begrenzte Erkennen (nämlich Naturerkennen, es gibt bisher kein andres) späht nach einer Gewißheit aus und erreicht sie auch, die — nicht mehr „jenseits des Seins“, aber an seiner Grenze liegt; damit freilich jenseits des Wissens, nämlich des Erfahrungswissens. Aber doch kommt dieser Gewißheit ein eigner Realitätswert zu, bestehend in ihrer regulativen Bedeutung für alle Erfahrung vom Menschentum und dessen Zusammenhang mit der übrigen Welt der Dinge. Also freilich nicht die Erfahrungstheorie, bloß als Begründung der Natur der Naturwissenschaft in den Gesetzen des reinen Verstandes und der reinen Anschauung, aber die Erfahrungstheorie, voll

durchgeführt bis zur übergeordneten Gesetzlichkeit der Idee, mit regulativer Geltung für den ganzen Umfang der „möglichen Erfahrung“ (weitesten Begriffs), reicht hin, an (nicht jenseits) der Grenze des Seins der Natur ein andres Sein, das des Sollens (denn die regulative ist die Sollensgeltung), und zwar rückwirkend auf den ganzen empirischen Seinsbereich, zu begründen. — Aber geht damit nicht die Ethik ihrer Selbständigkeit gegen die Erfahrungstheorie, die so sieggewiß behauptet wurde, verlustig? Um an das Sittliche zu glauben, sagt Cohen, bedarf es nur der Einsicht in die Natur nach ihrer wissenschaftlichen Grundgestalt, nach ihrer Bedingtheit durch die Kräfte, durch die Formen des Erkennens (das heißt noch immer: des Naturerkennens). Die Objekte der Wissenschaft, die Erscheinungen, begrenzen sich in den ewigen Aufgaben der Vernunft, in den Ideen . . . Alles Naturerkennen hat seine legitime Beziehung auf das moralische Erkennen. Das Sittengesetz ist der letzte Anker, den die rastlose Fahrt des Wissens werfen kann. Diesen letzten Anker lernt die Erfahrung selber als solchen erkennen. Also, nicht die Ethik verschafft sich, sondern die Erfahrungslehre erteilt ihr den Primat. — Unzweifelhaft ist diese Lösung im Geiste Kants und auch mit seinem Buchstaben kaum in Widerspruch; im Geiste der transzendentalen Methodik; und ein großer, vielleicht der entscheidende Schritt zum System schon bei Kant selbst. Indessen hätte zum wenigsten ausdrücklich gesagt werden sollen, daß mit diesen Aufstellungen der Begriff Erfahrung eine höchst einschneidende Wandlung erfahren, nämlich nichts geringeres als den ganzen Bereich des Praktischen, der sittlichen Aufgaben in sich aufgenommen hat. „Mögliche Erfahrung“ begrenzte bis dahin den Bereich der Natur, als begründet in der Gesetzlichkeit des „reinen Verstandes“, nicht ohne wesentliche Zurückbeziehung auf die Formen der „Anschauung“, gegen den übergeordneten Bereich der Vernunftideen, besonders der Freiheit. Jetzt umfaßt er überdies die regulative, das heißt aber die ganze wahre und positive Geltung der Vernunftideen, besonders der Freiheitsidee. Gewiß mit voller, tranzendental begründeter Legitimation. So gewiß die Biologie, auch sofern unter der

regulativen Zweckidee, nicht bloß unter dem Grundsatze der Kausalität gedacht, zur „möglichen Erfahrung“ zählt, so gewiß, aus entsprechendem Grunde, der Problembereich der Ethik. Aber damit fiele auch jeder Grund weg, die Beziehung der Ethik auf die Erfahrung der Geschichte abzuweisen oder als bloße Metapher oder Ironie allenfalls zu entschuldigen. Auch der dafür angegebene Grund trifft nicht zu: die regulative Idee begründet ein synthetisches Apriori im vollen Sinn einer Bedingung, welche „Erfahrung“ einer bestimmten Art „möglich macht“. Nur nicht die Erfahrung eines Daseins oder Geschehens in Zeit und Raum, aber doch auch in Zeit- und Raumzusammenhang voll einbezogener, auf alles Dasein und Geschehen in Zeit und Raum, ohne alle Ausnahme, in methodisch verfolgbarer Zurück- und Vorausbeziehung sich erstreckender Aufgabenstellung. Geschichtserfahrung ist Willenserfahrung, oder genauer: Sollenserfahrung; Erfahrung fortschreitend sich stellender und lösender, immer neu stellender und neu lösender Aufgaben, in ewigem Vorausblick auf eine ideale Einheit der Aufgaben, das heißt einen „reinen“ Willen, und das heißt auf reine Menschheit. So entspricht es Cohens eignen Andeutungen schon in diesem Werk, vollends den Ausführungen der späteren ethischen Werke, der „Ethik des reinen Willens“, wie der stark erweiterten Neubearbeitung von „Kants Begründung der Ethik“.

Den entscheidendsten Schritt zum System, allerdings vorerst nur in der Richtung der Theoretik, vollzieht die Schrift des Jahres 1883: „Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte.“ Als ein „Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik“ wird es im Untertitel bezeichnet. Der Terminus wird hier zuerst eingeführt. „Vernunftkritik“ hieß es bei Kant. „Wir objektivieren“, sagt Cohen, „in seinem Sinn, im Geist und Buchstaben des kritischen S y s t e m s, die Vernunft in der Wissenschaft. Die Kritik entdeckt das Reine in der Vernunft, insofern sie die Bedingungen der Gewißheit entdeckt, auf denen die Erkenntnis als Wissenschaft beruht. Darin erst reift der Idealismus selbst zur Wissenschaft, indem er nicht Dinge und Vorgänge, auch nicht solche des Bewußtseins

schlechthin, sondern wissenschaftliche Tatsachen, die Tatsache der Wissenschaft selbst, zu seinem Objekt macht. Der Plan ist der natürliche und methodische: auszumachen, was die Wissenschaft zur Wissenschaft macht, welche Bedingungen ihrer Gewißheit sie voraussetzt; von welchen Grundsätzen ihre Wirklichkeit nach ihrem angenommenen Werte als Wissenschaft ermöglicht wird." — Soll das allgemein gelten, so muß es für die Grundlegung der Ethik ebenso gelten wie für die der Naturwissenschaft. Das wird hier nicht berührt, aber Cohen wird diese Konsequenz ziehen müssen, sie ist schon hier gefordert. „In der Wissenschaft allein", sagt Cohen, „sind Dinge gegeben und für die philosophischen Fragen angreifbar vorhanden. Nicht am Himmel sind Sterne gegeben, sondern in der Wissenschaft der Astronomie . . . Das erkennende Bewußtsein . . . hat nur in der Tatsache der wissenschaftlichen Erkenntnis diejenige Wirklichkeit, auf welche eine philosophische Untersuchung sich beziehen kann . . ." In der Wissenschaft aber ist die Tatsache nicht starr, unbeweglich. Überall drückt gerade in dieser Schrift Cohens die Unerschöpfbarkeit, der voraus gar nicht absehbare, immer sich erhöhende und vertiefende Gehalt, den jede einzelne der fundamentalen Erkenntnisbedingungen in sich birgt, sich aus. Das „Faktum" der Wissenschaft enthüllt sich als ewiges Fieri, Werden, nicht Gewordnes; Actus, nicht Actum; Tat, nicht Getanes. Auf dieser Tat das Erkennen zu betreffen, darauf kommt es an. Das wird vollends klar, wenn man, statt auf das bloß methodische Motiv der Kritik, auf das Moment sein Augenmerk richtet, in dem dies Motiv sich in konkreter Inhaltlichkeit auswirkt. Dieses besagt der neue Cohensche Ausgangsbegriff des „Ursprungs"; oder genauer: die begriffliche Korrelation des Ursprungs und der Erzeugung aus ihm. Sie bedeutet, ganz kurz gesagt, die Ableitung des Endlichen aus dem Unendlichen, also — denn einen andern Sinn des Unendlichen darf die Kritik gar nicht kennen — die Voranstellung der Idee und die Erzeugung aller Realität, die Realisierung alles Endlichen, aus ihrem Schoße. Damit ist das starre Faktum ein für allemal entwurzelt, das Faktum wird zur bloßen

Stufe im unendlichen Fortgang, in der unendlichen Entwicklung, im Fieri. Die Gegebenheit erfährt dadurch eine tiefgreifende Korrektur: es gilt keine starre Gegebenheit mehr, sondern nur Bezogenheit des Bewußtseins, vielmehr der Erkenntnis, auf ein x als ein Gegebenes. Das Gegebene wird vielmehr das Aufgegebene; nur die Aufgabe ist gegeben, das heißt durch den je erreichten Stand der Erkenntnis bestimmt gestellt; aber sie stellt sich immer neu, jede Antwort wird von neuem zur Frage, jeder Näherungswert des x stellt, im ungelösten Rest, das neue Problem, und anders gilt kein Gegebensein mehr. Bedeutet also die Kategorie, zum Beispiel der Realität, Realisierung der Gegebenheit, so darf diese Realisierung — als welche die Methode des Infinitesimalen sich entdeckt — niemals abschließend verstanden werden, sondern ewig fortwirkend. So aber erweist sie sich eben in der Infinitesimalmethode: als Fortentwicklung ins Unendliche. Auf diesen Methodensinn des Infinitesimalen und damit der Realität, als Realisierung, kommt alles an. Damit aber wird die Realisierung — Realisierung der Idee. Die Idee wird allbeherrschend. Cohen faßt den Unterschied am schärfsten in dem der Kontinuität gegen die bloße Identität. Die Kontinuität überwindet die bloße Fixierung im Denken und begründet damit, im Unterschied von der bloßen Identität, die „Bezogenheit oder Beziehbarkeit auf Gegebenes", welche die „Anschauung" unterscheidet. Damit verflüssigt sich der bei Kant starr gebliebene Gegensatz von Denken und Anschauung, es vollzieht sich klar und rein die bei Kant schon deutlich erkennbare Umwendung vom Gegebensein in der Anschauung in ein Gegebenwerden, dem ein aktives Geben von seiten des reinen Denkens entspricht: „Einen Gegenstand geben" heißt, ihn unmittelbar in der Anschauung, als Anschauung „darstellen" (Anschauung, Gegebenheit ist für Kant unmittelbar „Darstellung" des Gegenstands); dann gleichbedeutend: „dessen Vorstellung auf Erfahrung, es sei wirkliche oder mögliche, beziehen" nämlich durch die Kategorien. Cohen zieht daraus die volle Konsequenz: daß auch Raum und Zeit nicht, wie bei Newton und Kant, letzte, definitive Voraussetzungen der realen Dinge sind, sondern vielmehr ihrer-

seits ebensosehr der Voraussetzung der (infinitesimalen) Realität bedürfen, wenn anders räumliche Gegenstände und zeitliche Vorgänge in ihnen sich darstellen sollen; obzwar (setzt er hinzu) sie freilich nicht minder notwendig sind, um hinwiederum die Realität zum Dasein zu ergänzen. Aber es hat sich schon vorher gezeigt, daß Dasein ein — Postulat ist, dessen stets nur bedingte Erfüllbarkeit eben die Realität zur Voraussetzung hat; es genügt dazu nicht die Reduktion der Empfindung (in der Wahrnehmung, die bei Kant das Dasein vertritt) zur „Anschauung“, deren bloße Extension vielmehr erst der Begründung bedarf in der Intension der Realität, das ist des Infinitesimalen; denn alles Finite ist wissenschaftlich zu begründen im Infiniten. Ich glaube nicht zu irren, daß in dieser Erwägung die Handhabe liegt für die idealistische Deutung der wohl größten wissenschaftlichen Entdeckung unsrer Tage, der gänzlichen Relativierung aller zeiträumlichen Bestimmung, der Invarianz aber der Naturgesetzlichkeit dieser Relativität gegenüber. Galt diese schon bei Kant, gegenüber der von ihm starr gedachten, einzigen „Anschauung“ der Zeit und des Raumes, so zwar, daß sie zugleich auf diese, und zwar in ihrer Ganzheit, ihre realisierende Kraft und Leistung erstrecken sollte, so gilt sie vollends auf dem neuen Standpunkt auch bei und zu Trotz der durchgängigen Relativierung aller zeiträumlichen Bestimmung, indem sie zugleich, vom jedesmaligen Jetzt und Hier in seiner absoluten, unvertauschbaren Individuität aus, auf die ganze, unendlichfache Unendlichkeit der zeit-räumlichen Relationen sich realisierend erstreckt und sich schlechterdings ihr überordnet. Erkenntniskritisch besagt dies die unbedingt souveräne Stellung des Denkens, das, als wissenschaftliches, eben nur das Denken des Gesetzes sein kann, über die als starre Gegebenheit mißverstandene „Anschauung“. Welche Bedeutung dabei doch dem „Postulate“ des Daseins und der darin doch unvermeidlich gedachten Einzigkeit zeiträumlicher Bestimmung verbleibt, ist keine einfache Frage; vielleicht aber liegt ihre Lösung eben in dem Postulatsinn des Daseins. „Es“ gibt überhaupt kein Dasein, sondern Wissenschaft gibt es. Zunächst aber ist es das Problem der Empfindung,

welches im Infinitesimalprinzip seine Lösung findet. Auf sie bezieht sich die Realität näher als auf die Anschauung, „weil, was die Empfindung aufgibt, nur durch das Unendlichkleine gelöst werden kann, während die Anschauung hauptsächlich“ — nämlich als reine, das heißt absehend von der Empfindung, die doch sie selbst erst realisiert — „auf die extensive Größe angewiesen bleibt“ — vielmehr angewiesen bliebe, denn dieses Absehen ist, wenn nach der Realisierung die Frage ist, in der Tat gar nicht zulässig. —

Die Umarbeitung von „Kants Theorie der Erfahrung“ vom Jahre 1885 führt die transzendentale Methode in der Grundlegung der mathematischen Naturwissenschaft umfassend und tief durch, aber läßt in der Frage des Systems keinen wesentlichen Weiterschritt erkennen. Fast durch das ganze Buch zieht sich zum Beispiel die Auseinandersetzung mit der Psychologie, auf deren Probleme dabei vielfach tief eingegangen wird; aber nirgends tritt auch nur die Frage auf, wie denn eine Psychologie (die dabei doch fort und fort als Philosophie angesehen wird) neben der transzendentalen Kritik sich behaupten, oder etwa aus ihr fließen, wieso sie überhaupt eine eigne Geltung ihr gegenüber beanspruchen könne. — Berührt wird der Systemgedanke hier besonders an dem Probleme des „Dings an sich“. Es vertritt den Inbegriff der wissenschaftlichen Erkenntnisse. „Aber damit ist mehr gesagt. Die Erkenntnisse bilden nicht eine abgeschlossene Reihe, ein Kapital toter Hand, sie sind nur, indem sie zeugen, das ist der Charakter alles Idealen. Sie enthalten daher nicht nur das, was ermittelt ist, sondern in sich zugleich das, was fraglich bleibt. Das ist der Charakter aller Begriffe: daß sie, indem sie Denkforderungen befriedigen, neue stellen. Es gibt keinen definitiven Abschluß. Jeder richtige Begriff ist eine neue Frage, keiner eine letzte Antwort.“ Eben dies bedeutet das Ding an sich als x: die ewige Aufgabe. — Von hier aus lag der Übergang zum Sollen unmittelbar nahe. Zumal wenn es weiterhin heißt: „Und auch für jede einzelne Frage läßt sich das Ding an sich als Aufgabe . . . betrachten. . . . So ist das Ding an sich endlos, in jedem Gegenstande sich neu erzeugend.

All unser Wissen ist Stückwerk, ganz ist allein das Ding an sich, denn die Aufgabe . . . ist unendlich.“ Es steht zwar da: die Aufgabe der Forschung. Aber wäre Forschung die einzige Aufgabe? Die Betrachtung führt denn auch hier zunächst nur zur Ergänzung der Naturlehre durch die Naturbeschreibung oder zum Probleme des Organismus gegenüber dem des Mechanismus; damit allerdings auch zu dem schwerwiegenden Probleme des Individuums. Darin begrenze sich die Erfahrung zum System. So bleibt immer noch „Erfahrung“ gleich „Naturwissenschaft“; immerhin jetzt: mathematische plus beschreibende.

Erst das Schlußkapitel handelt vom „System des kritischen Idealismus“. Daß Kant selbst dies System, die Systematik der Probleme der Philosophie überhaupt, sich zur Aufgabe gestellt hat und stellen mußte, wird stark hervorgehoben. Transzendentalphilosophie ist ihrem Begriff nach Systematik. Denn in ihren Umfang gehören die Grenzbegriffe der Ideen, gehört also die Ethik, und gehört die Ästhetik; die methodische Einheit der sämtlichen kritischen Grundbegriffe, der Kategorien und der Ideen, fordert als ihren Ausdruck das System. Natürlich das kritische, das System der Methoden, nicht der Gegenstände. Philosophie hat nicht Dinge zu erzeugen oder zu konstruieren. Zwar fehlt eine Wissenschaft der moralischen Probleme, gleichwertig dem Faktum der mathematischen Naturwissenschaft, aber die methodische Analogie besteht doch, daß der Ethiker das Sittengesetz nicht zu erzeugen, nur zu formulieren, auf Kritik im negativen und im positiven Sinne sich zu beschränken hat. An den Kulturtatsachen . . . hat er die Formel und den Wert des Sittengesetzes zu entdecken. — Hier läge es wieder sehr nahe zu folgern: also doch an Erfahrung einer eignen Art, eben Kultur-, Geschichtserfahrung. Wären aber die Begriffe Kultur und Geschichte weniger auf eine Kultur-, eine Geschichtswissenschaft angewiesen als der Begriff Natur auf die Naturwissenschaft? Und sollte dann nicht für die Begründung der Ästhetik der gleiche Weg gewiesen sein, nämlich der der Orientierung an einer Kunstwissenschaft? Cohen weist uns

statt dessen unmittelbar an die Werke der Kunst, an denen das Gesetz, welches sie zur Kunst macht, aufzuweisen sei. Aber wäre an den Werken das Gesetz aufweisbar, anders als an Hand der Wissenschaft? Oder gäbe es keine solche? Ich dächte doch. Wer nach Gesetz fragt, fragt nach Wissenschaft. Die Konsequenz ist unabweisbar, merkwürdig nur, daß Cohen sie trotzdem, und wenigstens hinsichtlich der Ästhetik bis zuletzt, nicht zieht. — Die Frage, heißt es weiter, geht ausschließlich auf die Methode, nach welcher Gesetze überall konstituiert werden können. Überall, ausdrücklich auch in der Ethik, in der Ästhetik. Damit erreicht das Problem die volle Allgemeinheit des Umfangs. Müßte aber dieser nicht die schließliche Einheit, ja Identität (natürlich gegliederte Identität) des letztkonstituierenden Inhaltsmoments entsprechen? Das heißt: Müßte nicht die Idee des Gesetzes selbst sich von sich aus spezifizieren in die unterschiedlichen Arten von Gesetzlichkeiten, statt bloß als gemeinsamer Rahmen sie hinterher zu umspannen? Das Gesetz aber wurzelt in der Modalitätskategorie der Notwendigkeit; also muß zum mindesten die Modalität allen Scheidungen voraus und zugrunde liegen. Aber etwa nicht ebenso die Relation? Oder nicht die in der Realität gegründete qualitativ-quantitative Einzel-, zuletzt Individualbestimmung? Fordern sich nicht diese alle gegenseitig? Oder gälten etwa die Verhältnisse des Bedingens, gälte die Forderung der durchgreifenden Individualisierung weniger für die Ethik und Ästhetik als für die Theoretik? Nicht vielmehr erst recht für sie? Das alles kann Cohen unmöglich übersehen haben. Aber in einer, wie mir scheint, ungegründeten Scheu auch vor dem Scheine eines unzulässigen Erzeugens oder Konstruierens — während er das „Konstituieren" gewiß nicht der einzelnen Gegenstände, aber der Gegenständlichkeiten, dieses aber in aller Strenge als Erzeugen aus dem Ursprung, selber behauptet — scheint er überall nur ein nachträgliches Vereinigen im System ins Auge zu fassen. So hier: Die Formen, als Methoden gedacht, ermöglichen die Einheit des Systems a u s den einzelnen Gliedern desselben . . . Denn wenn Einheit der Erfahrung entstehen soll, so müssen die Methoden

in der Tat — sich verbinden . . . diese Bedeutung der Einigung der apriorischen Methoden ist ferner ins Auge zu fassen . . ." Zwar für die reinen Grundsätze der Theoretik fordert er den „obersten Grundsatz", als Einheit der Grundsätze. Alle Grundsätze, heißt es hierbei, „entspringen" aus dieser Einheit. Aber diese sei dennoch keine schaffende, sondern eine lediglich ideale, die Einheit des Gesetzes, daß wir Gesetze haben müssen, sofern wir Wissenschaft haben wollen. „Diese Einheit ist die Zusammenziehung aller Gesetzes-Einheiten in die letzte Quelle, aus der sie geschöpft sind." — Bloß geschöpft, nicht ausgeflossen, nicht geschaffen? In der Tat nein. Und die so verstandene „Einheit des Bewußtseins" steht noch immer nur für die synthetischen Grundsätze der reinen Naturwissenschaft; sie schließt ausdrücklich nicht das moralische oder gar das ästhetische Apriori ein. Und doch ist es Apriori, doch Gesetz? Gäbe es denn ein Gesetz, das außerhalb des Gesetzes der — Gesetzlichkeit selbst stände? Und doch Gesetzeskraft hätte? Das alles ist undenkbar. Heißt es doch noch auf der vorletzten Seite des Buches: In der Aufgabe gewinnt das Noumenon die Positivität wieder, die es als Ding verlieren mußte. Und es folgt die Andeutung: das Ding an sich könnte als die allgemeine Aufgabe gedacht werden, deren Deutung für die Spezialprobleme den Inhalt der Erkenntniskritik ausmacht. Die Charakteristik der Bedeutungen des Dings an sich, als mechanisches Gesetz und synthetischer Grundsatz, oder aber als regulative Zweckidee, das sei der bündige Inhalt der kritischen Philosophie. — Wir fragen: Bloß Deutung, Charakteristik der Bedeutungen und, wie es dann weiter heißt, Grenzwacht, positive wie negative, Schutz der Wissenschaft und Rechtfertigung der Sittenlehre, Unterscheidung und Abgrenzung zwischen mathematischer Naturwissenschaft und Metaphysik der Moral — Abgrenzung, die immerhin auch Angrenzung sei — aber nicht ursprüngliche Konstituierung, d. i. Erzeugung? So hätte man es doch erwartet.

Auch in dem abschließenden Kantwerk: „Kants Begründung der Ästhetik", fehlt es nicht an Hindeutungen auf das Problem des Systems. Doch darf darauf hier nicht ein-

gegangen werden, damit nicht der eigne Systemaufbau Cohens in seinen drei Teilen zu kurz komme.

Die Vorrede des Grundwerks, der „Logik der reinen Erkenntnis" (1902) könnte scheinen, die Idee der übergreifenden allgemeinen Logik gradezu aufzustellen. Sie erklärt die Logik schlechtweg als die „Grundlegung des Systems der Philosophie". Wenn anders sie die Gesetze und die Regeln des allgemeinen Vernunftgebrauchs zu lehren hat, so muß derselbe in seinem ganzen Umfang und in seiner Einheitlichkeit (ihr) zum Vorwurf dienen. Doch folgt sofort die „Präzisierung" der Logik auf den Begriff der reinen Erkenntnis. Die Richtung auf das System bedeute die auf die Richtungen der Kultur, also sei sie — zuvörderst auf die Wissenschaft bezogen, nämlich — die Mathematik, wofür weiterhin die mathematische Naturwissenschaft gesetzt wird. Warum zuvörderst auf diese? Das will nicht einleuchten. Ist Kultur zuvörderst Wissenschaft, und zwar mathematische Naturwissenschaft?

Die Einleitung will es begründen. Das Thema ist: Erkenntnis; reine Erkenntnis. Das Kriterium der Reinheit aber: die Idee, Platos Idee als Hypothesis, Grundlegung, nämlich der Wissenschaft. Wissenschaft aber ist, nicht bloß „zuvörderst", sondern ihrem Grundsinn nach: Mathematik. Das Denken erschafft die Grundlagen, vollzieht die Grundlegung des Seins durch Mathematik. Kants entscheidende Tat ist es, die Metaphysik, und das heißt, die Grundlegung der gesamten Philosophie, die Grundlegung d e s Seins in d e r Erkenntnis, in einen ausschließenden Bezug zur mathematischen Naturwissenschaft gesetzt zu haben. Die Romantik hat das preisgegeben. Wir fangen hier wieder von vorn an, das will sagen, wir stellen uns wieder auf den Boden der Prinzipien der mathematischen Naturwissenschaft. Sie sollen von neuem als d i e reinen Erkenntnisse nachgewiesen werden. — Zwar war es falsch, dem reinen Denken die reine Anschauung voranzustellen. So schiene das Denken seinen Anfang in etwas außerhalb seiner selbst zu haben. Das ist also zu berichtigen. Wir fangen mit dem Denken an. Mit dem Denken des Seins. Welches Seins aber? Des Seins der — mathematischen

Naturwissenschaft. Denn die Idee bedeutet, als Logos, die Rechenschaft der Begriffe, das *λόγον διδόναι*, Vernunft aber legt in den Grundlagen oder den Prinzipien der reinen Erkenntnisse ihre Rechenschaft ab — in der mathematischen Naturwissenschaft. — Wirklich nur in ihr? Wo bliebe dann die doch behauptete Allgemeinheit der Logik? Daß sie sich über das Gebiet der mathematischen Naturwissenschaft hinaus auch auf die Geisteswissenschaften beziehen müsse (hieß es kurz vorher), ändere nichts an ihrer grundlegenden Beziehung auf die erstere. Denn die Geisteswissenschaften seien doch nicht ohne methodischen Zusammenhang mit jenen, setzen sie vielmehr voraus. Aber wäre das eine hinreichende Begründung der Allgemeinheit der Logik? Voraussetzung ist noch nicht Grundlegung.

Bewußtsein, heißt es dann, ist allerdings nicht nur das wissenschaftliche; Sittlichkeit und Kunst sind nicht minder seine legitimen Gebiete. Es kann daher nicht dabei bleiben, das Bewußtsein auf die mathematische Naturwissenschaft zu beschränken. Es muß ein eigenes, ein besonderes Problem der Philosophie werden, den Zusammenhang, die Kollisionen und den Einklang der drei Gebiete des Bewußtseins zur Prüfung, zur genetischen Entwicklung und zur einheitlichen Darstellung zu bringen. Das ist das Interesse des Systems, diese Einheit des Kultursystems. Das System der Philosophie kommt nicht ins Gleichgewicht, wenn es nicht dieses Problem einer wahrhaften Einheit des Bewußtseins bewältigt hat. Aber dies soll nun den Eigenwert, nicht einer erweiterten, und das müßte heißen, radikaler gefaßten Logik, sondern der Psychologie ausmachen, die nicht anders als so Wissenschaft werden, zur Philosophie gehören, geschweige die Philosophie sein könne. — Diese Wendung enttäuscht. Die Grundlegung des Systems sollte doch die Logik sein. Allerdings die Grundlegung, nicht das System selbst. Aber wie könnte sie Grundlegung auch für Ethik und Ästhetik sein, da sie es doch zunächst nur für mathematische Naturwissenschaft sein soll? Voraussetzung für sie vielleicht; aber, wie schon gesagt: Voraussetzung ist noch nicht Grundlegung. Ethik und Ästhe-

tik stehen bei Cohen zur Logik nur koordiniert; so begreift sich freilich, daß diese drei ihre Vereinbarung erst hinterher zu suchen haben in einem vierten, der Psychologie, an die darum die Aufgabe des Systems überwiesen wird. Und was tut sie? Sie prüft, entwickelt, stellt dar ihren Zusammenhang, Kollisionen und Einklang. Sie brauchen, scheint es, den Friedensrichter, sonst blieben sie miteinander in Streit. Daneben steht zwar auch etwas von wahrhafter Einheit. Aber wurzelhaft wenigstens scheint sie nicht zu sein. Von Ursprungseinheit, Erzeugung, Kontinuität hören wir hier, beim höchsten Problem der Philosophie, nichts — kann das genügen?

Die ferneren Ausführungen der Einleitung ändern die Sachlage nicht, aber lassen zum wenigsten doch Stellen erkennen, von wo aus eine radikalere Lösung sich anbahnen könnte. Die Logik vertieft sich zur „Logik des Ursprungs". Wenn das Denken das Denken der Erkenntnis ist, so hat es seinen Ausgang und Grund im Denken des Ursprungs. Denken ist Denken des Ursprungs. Dem Ursprung darf nichts gegeben sein. Das Prinzip ist Grundlegung in buchstäblicher Genauigkeit. Der Grund muß Ursprung werden. Wenn anders das Denken im Ursprung das Sein zu entdecken hat, so darf dieses Sein keinen, keinerlei andern Grund haben, als den das Denken ihm zu legen vermag. — Sollte das gelten für die Grundlegung des Systems, so wäre die Konsequenz unabweisbar: das System selbst müßte durch die Logik nicht bloß nachträglich herstellbar, sondern ursprünglich erzeugbar sein. „Alle reinen Erkenntnisse müssen Abwandlungen des Prinzips des Ursprungs sein," sagt Cohen; „andernfalls hätten sie keinen selbständigen, wie keinen reinen Wert." Nun denn, wären die Prinzipien der Ethik und der Ästhetik etwa nicht reine Erkenntnisse? Aber freilich, wie könnten sie Abwandlungen des Ursprungs sein, wenn dieser — so aber will es hier fast scheinen — sich deckt mit dem Prinzip des Infinitesimalen? Denn „die präzise Frage und die erlösende Antwort auf eine unerläßliche und unersetzliche Bedeutung des Denkens, als Erzeugung", heißt es, sei aus der Analysis des Unendlichen zu gewinnen. „Es ist das Problem des Ursprungs, welches

die neue Rechnung aufrichtet und welches zugleich das Denken, als Erzeugung, zur Klarheit und zur Genauigkeit bringt." Auch das Denken der Ethik, der Ästhetik, das doch nicht bloßes Rechnen ist? Zwar auch auf die Sittlichkeit und auf die Kunst bezieht sich mit Fug das Denken, heißt es weiter. Aber für sie werden nur „analoge" Grundlagen gefordert. In diesen dehnt sich die Logik allerdings auf die Geisteswissenschaften aus. Aber keineswegs hat sie ihren Inhalt zu erzeugen, sondern nur methodisch die Anlage der zu fordernden Grundlegungen vor- und zuzubereiten. Diese methodische Disposition allein wird in ihrer Beziehung auf die Logik gesucht und gewonnen. — Aber damit würde die „Methode" aufhören, erzeugend zu sein. Die Logik ginge bei dieser weiteren Erstreckung des präzisen Sinns der Ursprungslogik verlustig. Schon für die beschreibende Naturwissenschaft, für die Biologie, ist, nach Cohen, die rein erzeugende Methodik der mathematischen Naturwissenschaft nur das Ideal, dem sie zustrebt. Vollends den Geisteswissenschaften kann und darf die Selbständigkeit, die Eigenart, der eigne Inhalt nicht von der Logik gegeben werden, so wenig wie von der Psychologie, nur die Dispositionen zu ihren Grundlagen müssen innerhalb der Logik liegen. Zwar reicht die Mathematik selbst vielfach in sie hinein; aber natürlich sind sie, als ganze, nicht mathematisch begründbar. Immerhin muß es hier einen durchgreifenden Zusammenhang doch geben. „Was wäre die Ethik ohne den Begriff des Ursprungs? In ihm liegt die Wurzel für die Grundlage der Ethik: das Prinzip der Freiheit." Aber schwerlich ist die Wurzel der Freiheit — das Infinitesimale. Der Ursprung muß also wohl nicht — ursprünglich dieses bedeuten, mag er auch nach einer Seite, eben der der Theoretik, diese bestimmte Gestalt annehmen. Andrerseits ist die Freiheit im präzisesten Sinne das erzeugende Prinzip, der „Ursprung" alles eignen und reinen Inhalts der Ethik. Hat also das Prinzip der Freiheit seine legitime Wurzel im Prinzip des Ursprungs, so scheint es doch, daß auch der Inhalt, der reine Inhalt der Ethik gegeben wird — durch die Logik, sofern diese Logik des Ursprungs, und sogar nur dies ist. — Ich

verfolge diese Linie nicht weiter, obgleich dieselbe Betrachtung sich auch für andre, für alle andern Kategorien durchführen ließe. Ich führe nur noch aus dem „Beschluß“ des Werkes an, was dort über das Verhältnis der Logik zum System abschließend ausgemacht wird. Die Einheitlichkeit des Systems fordert einen Mittelpunkt in dem Fundamente der Logik. Dieser ist: die Idee als Grundlegung, die zum Urteil und zur Logik des Ursprungs entwickelt wurde. Das heißt, die an der Gewißheit der Mathematik gemessene, wissenschaftliche Wahrheit ist das Vorbild der Wahrheit. Die Ethik koordiniert sich der Logik im System. Ihre Gewißheit ist von andrer Art als die der Logik. Daß sie gleichwohl im System koordinierbar werden können, das begründet sich in der methodischen Analogie der beiderseitigen Prinzipien. Also bleibt die Logik die Grundlage des Systems. Die Logik der reinen Erkenntnis ist die eine und die erste Richtung der Metaphysik, welche die Voraussetzuug der andern Richtungen wird. Die Ethik ist die Logik der Geisteswissenschaften; dadurch wird aber nicht die Logik (im engeren Sinne; ich sage: Theoretik) als Grundlage des Systems zurückgezogen. Sie ist nur in dem Sinne die Grundlage des Systems und also der Ethik, daß sie allein lehren kann, in welcher methodischen Weise die Ethik Gesetze zu suchen und zu errichten habe. Diese Gesetze aber nach ihrem Inhalte hat die Ethik selbst zu finden. Auch die Ästhetik richtet, unter Aufrechterhaltung jener beiden Arten von Gesetz und von Inhalt und Gegenstand, eine neue Art von Gesetz und von Gegenstand auf. In dem Grundbegriff der Idealisierung besonders erweist sich die Logik als fundamentale Voraussetzung auch für sie. Psychologie aber begründet die Einheit des Kulturbewußtseins überhaupt. Sie besteht darin, daß die verschiedenen Arten der Gesetze und der Inhalte nicht in ihrer Verschiedenheit ausgelöscht und in eine neue Art von Gesetz und Inhalt verwandelt sind, sondern daß ihre Verschiedenheit gegeneinander frei und kraftvoll sich behaupte, und daß dennoch diese Verschiedenheit in einer neuen, der eigentlichen Einheit zur Vereinigung gelange, in der Einheit des Systems. Diese bringt erst die

Einheit des Menschen, ja den Begriff des Menschen zur Erzeugung.

Dieser „Beschluß" bestätigt in jedem Zuge, was die Einleitung ergab. Bliebe es dabei, so bliebe, ganz gegen den Sinn der Ursprungslogik, eine Kluft zwischen Methode und Inhalt. Das Merkwürdige aber, weswegen allein es dieser Ausführungen bedurfte, ist, daß es nicht dabei bleibt. Sondern sobald Cohen daran geht, seine Ethik als Logik des Willens aufzubauen, schließt sie sich mit der Logik des wissenschaftlichen Verstandes, der Theoretik, wie ich zu sagen pflege, in eine ungleich engere Einheit zusammen, als man nach allem Bisherigen erwartet. Zuerst, indem geradezu an die Spitze der Ethik der Begriff der Wahrheit tritt. Den Umfang der Logik bildet die Natur. Aber es ist nur das theoretische Interesse an der Natur, welches die Logik (im engeren Sinne) verwaltet, die Natur der Naturwissenschaft. Darin begründet sie: Allgemeinheit, Notwendigkeit, Gesetzlichkeit, Richtigkeit; an sich aber nicht Wahrheit. Diese bringt erst die Ethik hinzu. Aber wiederum, sie kann sie nicht isoliert gewinnen, nicht aus sich selbst schöpfen; erst in Verbindung mit der Logik wächst sie ihr zu. Vielmehr beiden Arten und Interessen der Vernunft erwächst die Wahrheit, als das innere Band, das sie zusammenhält. In ihrem Zusammenhange selber und allein in ihm begründet sie sich. Wahrheit bedeutet den Zusammenhang und den Einklang des theoretischen (heißt es jetzt, statt logischen) und des ethischen Problems. Dieser Zusammenhang aber fordert eine vereinigende, die Ethik mit der Logik verknüpfende Methode, vermöge welcher diese selbst ebensosehr die Ethik fordert. Die Methode allein, mittelst deren Logik und Ethik, beide zugleich, nicht eine allein, erzeugbar werden, diese vereinigende, diese einheitliche Methode, sie vollbringt und verbürgt die Wahrheit. Er zitiert das berühmte Wort Lessings von der Wahrheit und dem Suchen nach ihr, und löst die Qual der Wahl durch die Besinnung: das Suchen der Wahrheit, das allein ist Wahrheit. Dies aber bedeutet ihm jetzt die Reinheit, und so ist selbst die Reinheit sittlichen Ursprungs. Denn im Suchen, in der Methodik der Begründung,

die die Reinheit bedeutet, liegt das Urmoment der Richtung, der Hinbewegung, welches den Willen unterscheidet. Somit wurzelt dieser ganz unmittelbar im Ursprung, der in der Kontinuität der Bewegung sich am unmittelbarsten ausdrückt und erzeugend, realisierend wird. So besteht keine Heterogeneität, oder gar Widerspruch mehr zwischen Bewegung und Denken, sondern im Denken selbst waltet die Bewegung; es würde nicht den wissenschaftlichen Inhalt erzeugen können, wenn er nicht als reine Bewegung sich zu vollziehen vermöchte. So aber kann nicht nur widerspruchslos im Willen Bewegung enthalten sein. Das Denken selbst erzeugt nicht seine Ordnung nur, sondern seinen Inhalt durch Antizipation, das heißt, in ihm selbst regt sich Bewegung, mithin, schroff und ungenau ausgedrückt (sagt Cohen): Wollen. — Wieso wäre das ungenau? Nur sofern „Denken" noch immer „Denken der Theoretik" besagt. Aber Denken ist ebensowohl der Vorgriff des Willens; aus einer Wurzel fließt beides, das stillstellende Denken der Theoretik, das hinausgreifende, vorauseilende, springende des Wollens. „Da kann es denn wohl nicht wundernehmen" (sagt Cohen selbst), daß das Problem des Willens . . . in innigster methodischer Eintracht mit dem Problem des Denkens allein zu formulieren, zu behandeln und zu lösen ist. Die Methode der Reinheit wird nicht lediglich von der Logik auf die Ethik, so gut es eben gehen will, zu übertragen sein, in ihrer ersten Betätigung am Denken selbst strahlt sie auf das Wollen aus . . . Das Grundgesetz der Wahrheit, das keine doppelte Buchführung anerkennt, fordert nicht nur die Einheitlichkeit der Methode der Reinheit, sondern es geht, sofern es von der Logik ausgeht, zugleich von der Zuversicht aus, daß diese Forderung grundsätzlich in Erfüllung geht. Das Denken, das die Bewegung mit sich führt, verwandelt sich selbst in Wollen und Handlung . . . So entsteht, auf Grund der Wahrheit, das Problem des reinen Willens.

Hier zuerst, hier aber auch ganz fundamental und entscheidend, gründen sich beide, Logik als Theoretik, und Ethik, in einer übergeordneten Logik, der Logik des Ursprungs.

als der der Wahrheit. Ohne das hätte es des in dieser Geltung neuen Terminus „Ursprung“ am Ende gar nicht bedurft.

Das nächste Kapitel, „Die Grundlegung des reinen Willens“, bestätigt und sichert den Gewinn des hier eigentlich zuerst erreichten Urpunktes des Systems. Durch die Kontinuität der Bewegung erstreckt sich die Methode der Reinheit, über die bloße Gesinnung hinaus, in die ausführende Tat hinein. In ihr liegt schon die Tendenz (Strebung), die Selbstbewegung, die Bewegung, die sich selbst, und darin zugleich das Selbst hervorbringt. Das Hervorbringen selbst wird hier zum Inhalt. Die Tendenz geht eigentlich nicht nach außen, sondern immer nur auf das Innere. Nicht das Selbstbewußtsein erzeugt den Willen, sondern die Tendenz erzeugt, indem sie sich selbst immer neu erzeugt, damit das Selbst, das es ohne das gar nicht gäbe. Das Selbstbewußtsein bedeutet den Selbstwillen, das heißt aber, den Willen zum Selbst. Und hier stellt nun Cohen auch bestimmt die Frage, wie denn in diesem einen erzeugenden Urakte des Bewußtseins die Richtung des Willens und die Urteilsrichtung des (theoretischen) Denkens nicht bloß beide gleichermaßen und zugleich entspringen, sondern eben damit sich unterscheiden. Verbindung wird nochmals und in vertieftem Sinn als irreführender Ausdruck abgelehnt. Die Verbindung muß Vereinigung werden, dann aber die Sonderung der Einigung die Wage halten. Je genauer die Sonderung sich durchführt, desto inniger wird sie, aber die Innigkeit verbindet schon die Sonderung mit der Einigung. Das Ergebnis braucht kaum erst formuliert zu werden: das Denken (der Theoretik) beruht auf der Sonderung, die Tendenz widerstrebt der Sonderung; es ist rastloser Fortgang, Fortstürmen, Antizipation, doch zugleich in strenger Kontinuität; Aufgabe. Diese selbst bildet hier den alleinigen und vollen Inhalt. — Schon das nächste Kapitel beleuchtet von hier aus neu die tiefe Frage vom Verhältnis zwischen Sollen und Sein; noch eingehender kommt sie später zur Behandlung. Das Denken der Theoretik geht immer auf den Gegenstand; der Wille, sagt Cohen schroff, geht gar nicht auf ein Objekt, der eigentliche und einzige Inhalt ist hier die

Handlung selbst. Und ihr entspricht, ihr entspringt das Selbstbewußtsein. Das Selbstbewußtsein befestigt sich dadurch in der Aufgabe des Gesetzes, daß es (im Ausspruch des Sollens) in der Zukunft allein diese Festigkeit gründet. So wird das Selbstbewußtsein selbst der Inhalt des Gesetzes. Darin bahnt die Aufhebung der Kluft zwischen Sollen und Sein sich an. Sie wird entscheidend vollzogen im achten Kapitel. Ich muß hier kurz sein, und ich darf es, da gerade diese Ausführungen sich gewiß jedem Leser eingeprägt haben werden. Das Grundgesetz der Wahrheit fordert Übereinstimmung zwischen den Problemen der Natur und der Geschichte, aber zugleich die Festhaltung des Unterschieds in der Richtung dieses dennoch einen Grundgedankens. Der reine Wille ist nicht reine Erkenntnis (immer im Sinne von Theorie). Die Zukunftsbeziehung bildet das spezifische Merkmal des Willens. Doch dies bedarf strengerer Bestimmung. Die Zukunft darf nicht als die unendliche Summe aller zukünftigen Zeit gedacht werden; das wäre die Ewigkeit des Stillstands. Der echte Begriff der Ewigkeit bezieht sich gar nicht auf die Zeit, nicht auf einen Punkt der Zeit, sei es in ihrem Laufe, sei es für ihren vermeinten Abschluß. Sie bedeutet nicht ewige Dauer; die hätte keinen inneren Bezug auf den Willen, also auf das Selbstbewußtsein. Das Interesse des reinen Willens und das sittliche Selbstbewußtsein ist allein darauf gerichtet, daß es keinen Stillstand gebe für das Leben des Willens. Das, diese Ewigkeit des Fortgangs der sittlichen Arbeit, bedeutet die Wirklichkeit des Sittlichen. Nicht der Zeitinhalt kann einen sittlichen Inhalt bilden; aber die Ewigkeit bedeutet nichts andres als den Blickpunkt für das rastlose, endlose Vorwärtsstreben des reinen Willens. Sie bedeutet so wenig an sich eine ewige Zeit wie einen ewigen Ort, sondern allein die ewige Arbeit. Das allein ist die Wirklichkeit des Sittlichen. Das wäre keine, welche den reinen Willen in harmonischen Frieden auflöste und von der Arbeit des Kampfes ablöste. Wirklichkeit des Sittlichen erkennen wir vielmehr gerade in dem Ziele, welches der sittlichen Aufgabe gesteckt ist: unendlich zu sein. Die Ewigkeit bildet somit den un-

endlich fernen Punkt für jeden endlichen Punkt; dagegen bildet die Verwirklichung (im Endlichen) keinen Widerspruch, so wenig wie der Wert der Wissenschaft in seiner Unendlichkeit etwa dadurch beeinträchtigt wird, daß man sie nicht nur nicht als vollendet, sondern auch nicht als vollendbar annimmt. Die Ewigkeit bedeutet die ewige Aufgabe, die Aufgabe der Ewigkeit. Himmel und Erde mögen vergehen, die Sittlichkeit bleibt. Die Ewigkeit ist ihre Wirklichkeit.

Das also ist das Sein des Sollens. Wie darin zuletzt Natur und Sittlichkeit sich vereinbaren in dem Ideal, Gott, ist jedem Leser Cohens vertraut genug. Für die Frage des Systems bedarf es hier eigentlich nur noch einer Anmerkung, und auch die betrifft mehr den Ausdruck als die Sache. Nicht bloß Denken, auch Wollen ist Sein, sagt Cohen. Wir folgern: Wenn Sein, dann notwendig auch — Denken. Oder sollte die so energisch an die Spitze der ganzen Logik gestellte Korrelation von Denken und Sein auf einmal nicht mehr gelten? Aber gemeint ist in jener Gegenüberstellung natürlich das Denken der Theoretik, das auf der Sonderung beruht. Nun ist zwar der Ursprung auch Sonderung, aber Sonderung in der Vereinigung, und Vereinigung in der Sonderung; Denken aber wahrlich das eine wie das andre. Auf die Vereinigung nun legt der Wille den Akzent, also ist er gewiß nicht weniger, und nicht weniger ursprünglich, Denken, als das sondernde Denken der Theoretik. Ich unterscheide Punkt-um-Punkt-Denken, als Denken des Daseins, und andrerseits Richtungsdenken. In diesem wurzelt das Sollen, die Aufgabe, die Ewigkeit der Aufgabe, die Aufgabe der Ewigkeit. Jenes Urdenken aber, in dem beide wurzeln, welches beide nur nach seinen letzten korrelativen Grundmomenten ausdrücken: von seiten der Ursonderung und der Ureinheit, dieses stellt die Allgemeine Logik auf, die somit übergreift über Theoretik und Praktik, beide aus sich hervorgehen läßt, nicht bloß hinterher, nachdem sie erst für sich standen, sie miteinander vereinbart. In dem allen sehe ich nicht die geringste sachliche Abbiegung von Cohen, wohl aber die deutlichere Auswicklung seiner eignen letzten und tiefsten Gedanken über die Einheit des Systems, die erst hier,

in der Durchführung seiner Ethik, zur vollen Ausprägung und letzten Tiefe gelangt sind. Die Bedeutung dieser Einsicht liegt aber nicht bloß in der dadurch begründeten größeren Durchsichtigkeit und Strenge des Systemaufbaus, sondern in der vollen Durchwirkung des Idealismus bis zum letzten Individuellen. Die Frage berührt hier den tiefsten Punkt, sie betrifft die aktuellste Frage der gegenwärtigen Philosophie. Mit dem Problem des Principium individui ringen gegenwärtig alle wirklich Arbeitenden in der Philosophie; und nicht bloß in der der Philosophen; dasselbe Problem liegt an der Wurzel aller tiefer dringenden Erwägung heutiger Geschichtsforschung im weitesten Sinne, der Wissenschafts-, Kunst-, Religions-, Bildungsgeschichte nicht weniger als der Wirtschafts-, Rechts- und Staatengeschichte; es liegt an der Wurzel auch des ungeheuersten Problems der exakten Wissenschaften, des Relativitätsproblems von Raum und Zeit. In Cohens Infinitesimalprinzip war das Problem des Individuellen nach seiten der Theoretik zuerst in voller Präzision gestellt, an ihm errang er sein lösendes Prinzip, das Prinzip des Ursprungs. In seiner Ethik aber ist es gereift nicht bloß zu einer mächtigen Vertiefung der Grundlegung, sondern zu einer Durchführung, wie sie auf dem alten Boden, gerade für den strengen Rationalismus Cohens, nicht möglich war. Der Abstand in dieser Hinsicht zwischen 1885 und 1904 ist kaum ermeßlich. Das eine, ergreifende Kapitel der Ethik von der Treue ist dafür beweisend: da wird die Aufgabe der Ethik geradezu gerichtet auf das „Individuum in seinem Naturgefühl", auf das „Individuum des Staats"; und auch zwischen diesen beiden darf nicht eine öde Kluft aufgähnen; auch die sittliche Welt, die dazwischen sich regt, muß zum sittlichen Leben erweckt werden. Alles, bis zum Sinnlichsten, muß von ihm durchdrungen werden; eine Tendenz, für die wohl eine Orientierung an Schleiermacher förderlich sein müßte.

Von da aus aber hat Cohen auch die letzte, dauernd nicht erträgliche Starrheit seiner früheren Stellungnahme siegreich überwunden: die der ausschließlichen Ethisierung der Religion. Noch in jenem sonst nach jeder Seite ausgezeichneten Kapitel der Ethik finden sich die harten Verdikte: die Religion sei

nur als Naturzustand anzuerkennen, dessen Kulturreife in die Ethik falle; als ein Surrogat, auf das nur praktisch zurzeit noch nicht verzichtet werden könne; es bleibe nur übrig, sie als ein Kulturmittel zu benutzen für den klaren Zweck, daß sie selbst sich zur Erledigung bringe. Hoch über diese Auffassung erhebt sich die Schrift von 1915: „Der Begriff der Religion im System der Philosophie“. Ich möchte gern gerade über diesen Punkt ausführlich sein dürfen, doch wird es möglich sein, auch in knapper Zusammenfassung das Nötige davon zu sagen. Die Reduktion der Religion auf die Ethik ist allerdings auch hier nicht radikal überwunden. Religion wird noch immer ganz der Kultur, der Wissenschaft, der Philosophie überwiesen. Zwar reicht sie hinaus über das zunächst wieder bloß als theoretisches verstandene Denken und Erkennen. Die Einzigkeit Gottes, wie andrerseits des menschlichen Individuums, ist ein „großer Widerspruch zur Logik, zu allem ihrem Sein“. Und man erfährt nicht, wie dieser Widerspruch sich löse. Er soll sich gar nicht lösen, gleichwohl aber soll Religion — Methodik bleiben. Damit fällt sie nun notwendig der Ethik anheim, die als Schlußstein die Gottesidee nicht missen könne. Zwar ist nach einem „Dasein Gottes“ ebendeshalb nicht zu fragen, sondern nur nach seinem Sein. Aber nach dem Dasein der Natur ist zu fragen und ihr Grund zu verlangen. Dieser Grund ist der sittliche: Was würde aus dem Guten werden, wenn die Natur vernichtet würde? Die Idee Gottes bedeutet die Gewähr, daß immer das Dasein sein werde für die unendliche Fortführung der Sittlichkeit. Aber wie wäre die Ethik zuständig für die Gewährleistung von Dasein? Über Dasein steht ein für allemal der Theoretik das Urteil zu. Die Ethik hat nach ihm überhaupt nicht zu fragen: Himmel und Erde mögen vergehen, Sittlichkeit besteht, so hieß es doch. Die Gewißheit ihrer Forderung ist auf keinerlei Daseinspostulat angewiesen, sie besteht schlechterdings in sich. Aber damit bliebe es eben bei der Forderung, beim Sollen, und der bloßen Methodik des reinen Wollens. Diese reicht in ihrer Unendlichkeit wirklich hinaus über alle Methodik bloßer Daseins-

erkenntnis; dabei möchte vielleicht die Ethik sich beruhigen. Aber Religion will mehr als das. Was?

Dies kommt jetzt bei Cohen selbst zu scharfer Bestimmung. Es ist die Einzigkeit, die nicht bloß relative, sondern absolute Individuität Gottes wie des Menschen, Gottes, weil des Menschen, des Menschen, weil Gottes. Damit ist, glaube ich, der Kern des Problems getroffen. Aber diese Einzigkeit erscheint bei Cohen nur behauptet, nicht gerechtfertigt. Sie fällt ihm, wie aus der Logik als Theoretik, so auch aus der, bloß als Methodik verstandenen Ethik ausdrücklich ganz heraus. Zwar heißt es eben hierbei: Gott ist einzig für den Menschen, sofern dieser als ein einziger — gedacht werden muß. Gedacht? Dann sollte dies Denken doch auch logisch irgendwie zu begründen sein; wenn also nicht durch Logik als Theoretik, noch als Ethik, gewiß auch nicht etwa als Ästhetik, dann durch die Allgemeine Logik. — Oder wäre sie, als Idee, durch die reine Ethik begründet? Nach Cohen eben nicht. In der Tat, sie führt zur Einzigkeit als absoluter so wenig wie die Theoretik. Deshalb wurde der Überschritt zur Religion ja gefordert. Aber dieser sollte selbst logisch gerechtfertigt werden; das schien unmöglich. — Ich sehe hier nur einen Weg. Zu überschreiten ist allerdings der Gesichtspunkt der bloßen Methode, nämlich ihrer bloßen Entwicklung in rastloser Fortschreitung, im ewigen Prozeß. Darüber hinaus aber gibt es noch eins: die Grenzerwägung: die Begrenzung der Methode in ihrem eignen Gesetze. Sollte, was sich daraus ergibt, nun etwa „Religion“ sein, so wäre es Religion nicht „innerhalb der Grenzen“ der Humanität, noch außerhalb, sondern genau auf ihrer Grenze. Also nicht Überschreitung, aber Versicherung der Grenze, und zwar der Begrenzung aller Methode, im Absoluten, in ihrem eignen Absoluten, des Ausgangs wie des Ziels, der Archē wie des Telos, des Alpha wie des Omega, und zwar in allen drei Richtungen der Methode: Theoretik wie Praktik wie Ästhetik, mithin übergreifend über diese Dreiheit der Richtungen, dennoch kraft einer letzten, ja der reinsten — Methodik: der der Allgemeinen Logik, die jene alle in letzter Einheit zu-

sammenschließt und zu ihrer eignen Verständigung jenes doppelte Absolute, des Ausgangs und des Zieles, gleichsam als untere und obere Grenze ihrer selbst, aufstellt und rechtfertigt. Aber diese letzte Rechtfertigung fehlt bei Cohen, sonst ist alles da. Übrigens bleibt das Motiv seines Widerstrebens gegen eine solche Begründung wohlverständlich. Das Sollen muß seine Zentralstellung in aller harten Strenge behaupten, auch für diese Grenzbetrachtung selbst, denn auch sie gilt nur für die Methode und von ihr aus, auf Grund einer selbst nur methodischen Besinnung sogar zweiter Ordnung; aber eben einer letzten, somit aller sonstigen Methodik sich überordnenden. Das allein ist die echte und unanfechtbare Transzendenz. Diese ist selbst nur methodisch und als solche im Recht. Dagegen bleibt es um so sicherer bei der Abweisung jedes dogmatischen Transzendierens. So würde Religion vollkommen legitim hinausreichen über die Ethik der bloßen Methode; aber nicht, als ob sie ein eignes Gebiet jenseits ihrer anbauen sollte, sondern nur indem die Methode sich selber begrenzt in ihrem eignen Gesetze. Diese Begründung der Religion wäre somit selbst nicht „immanent" noch „transzendent", aber „transzendental". Und was gewänne die Religion dabei? Formal das logisch gute Gewissen gegen die Kultur, gegen Theoretik, Ethik, Ästhetik, gegen die Menschheit; das wäre schon nichts Geringes. Aber auch inhaltlich: die volle Selbstgewißheit der Rechtmäßigkeit ihres hohen Anspruchs der Einzigkeit, Individuität und damit Totalität. Diese drückt Cohen selbst einmal klar und schön aus: die Liebe Gottes füllt den Menschen ganz aus, sie „resorbiert allen sonstigen Inhalt; es bleibt nichts übrig im Bewußtsein des Menschen, wenn er Gott liebt".

> „Könnt' ich doch ausgefüllt einmal
> von dir, o Ew'ger, werden —
> ach, diese lange tiefe Qual,
> wie dauert sie auf Erden!"

So betet, in seiner frömmsten Zeit, der junge Goethe. In eben dieser Ausfüllung ist es nicht bloß Erkenntnis, sondern — Liebe. Diese Ausfüllung, diese Totalität ist freilich niemals

„gegeben", sie kann gar nicht gegeben sein. Sie ist dennoch gewiß, zufolge jener letzten logischen Verwurzelung aller Erkenntnis und aller Liebe im letzten Ureinheitsgrunde des Bewußtseins, dem mystischen „Fünklein", welches in der Einzigkeit zugleich die Totalität nicht bloß bedeutet, sondern begründet, und das heißt hier, erwirkt. Sie gibt, kraft der Ausfüllung, der Resorption, die, wie Cohen sagt, „nichts übrig läßt", dem ganzen Wesen des Gott hingegebenen Menschen unendliche Erweiterung, in der bloßen Idee, und doch in vollem Erleben; denn die Idee selbst wird darin Leben, und so wird Religion selbst Leben, Fülle des Lebens, wie sie es doch allzeit behauptet hat. Und damit Liebe; nicht als ob Liebe erst hier entspränge, aber indem sie sich hier erst steigert zu der Liebe. Gott ist die Liebe, sowie das (nicht bloß ein) Sein; das Sein der Liebe, der Wahrheit, und so fort; wie es alles die Sprache der Religion längst sicher getroffen hat. Zugleich wird damit die Stellung der Religion im System klar und präzis. —

Ich darf hiermit schließen. Als wir, der Kreis der Marburger, vor sechs Jahren Cohen unsre literarische Festgabe zum siebzigsten Geburtstag darbrachten, sprach ich aus, daß wir uns bewußt seien, erst in den Anfängen zu stehen, unabsehbare Arbeit noch vor uns zu haben. Das ist die schulbildende Kraft des Cohenschen Philosophierens, daß es nie zu bündigen Entscheidungen, sondern stets von Fragen zu nur tieferen Fragen führt. Cohen war ein Kämpfer und ein Arbeiter wie wenige. Die ewige Aufgabe, das schöpferische Grundmotiv seines Systems, bezeichnet zugleich den tiefsten Grundzug seines Wesens. Dadurch fesselt er unwiderruflich den ernst mitdenkenden Leser oder Hörer und läßt ihn nie wieder los, er muß mit und vorwärts, und schöpft, ob tausendmal verzweifelnd, aus der ewig neuen Aufgabe ewig neue Kraft. Unsre Jüngeren sind jetzt beinahe alle im Vaterlandsdienst gebunden, und wie lange uns Alten noch zu schaffen vergönnt ist, wer weiß es. Aber der sachliche Charakter der Marburger Philosophie, der Philosophie Hermann Cohens, bürgt uns für ihre unverwüstliche Lebenskraft. Ihre Probleme

ruhen und sterben nicht und lassen nicht ruhen, nicht sterben. Darum, wie verwaist wir durch seinen Hingang uns fühlen mögen, wie sehr es uns schmerzen muß, daß seine noch sehr umfassenden Arbeitspläne nicht mehr zur Ausführung reifen sollten, doch sei unser Letztes nicht die Klage um das, was nun einmal nicht hat sein sollen, sondern das frohe Bekenntnis zum Glauben an die Unsterblichkeit seines Werks, und das Gelübde, an ihm fortschaffen zu wollen bis zum letzten Atem. Denn es ist zuletzt nicht sein Werk, noch unsres, sondern das Werk der Menschheit. —

Fortsetzung auf S. 4.

Piererſche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg, S.-A.

